

Η Μετάβαση από τη Βιοηθική στο Βιοδίκαιο

[Δημοσιεύτηκε στο περιοδικό "Επιστήμη και Κοινωνία", τεύχος 20, Φθινόπωρο

2008, Εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, σ. 171-197].

*Μαρία Μητροσύλη**

Περίληψη

Τα αποτελέσματα των εφαρμογών της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας επηρεάζουν τις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων και επιδρούν στη διαμόρφωση νέων κοινωνικών θεσμών, μεταβάλλοντας τις αναπαραστάσεις και τις κοινωνικές σημασίες για το άτομο και τη συγγένεια, την αρρώστια και τη θεραπεία, τη ζωή και το θάνατο.

Ανέκαθεν απασχολούσε τις κοινωνίες η αναπαραγωγή της κοινωνικής ομάδας και όχι μόνο του ατόμου, για αυτό οι κοινωνίες επινόησαν τρόπους για την εξασφάλιση της βιολογικής και κοινωνικής τους συνέχειας και όλες τους υιοθέτησαν, κατά την αντιμετώπιση των προβλημάτων «βιολογικής δυστυχίας» του ανθρώπου, την επί του βιολογικού πρωτοκαθεδρία του κοινωνικού και της νομικής ρύθμισης δίνοντας πολυάριθμες λύσεις, με μοναδική εξαίρεση την αναπαραγωγική κλωνοποίηση.

Η κοινωνία τροποποιεί και μεταβάλλει τους κοινωνικούς θεσμούς. Εκεί που ήταν η παλιά νόρμα θα τεθεί η καινούργια. Όμως, η διαμόρφωση των νέων θεσμών, των ηθικών επιταγών και των νομικών κανόνων δεν είναι απόλυτα προϊόν της συμμετοχής των πολιτών σε επιλογές και αποφάσεις για θεμελιώδη κοινωνικά ζητήματα, όπως η ανθρώπινη αναπαραγωγή και η κλωνοποίηση. Οι Ανεξάρτητες Επιτροπές και Αρχές δεν μπορούν να αναπληρώσουν τη συμμετοχή των πολιτών στις διαδικασίες μιας δημοκρατικής κοινωνίας.

Η δημόσια συζήτηση ως προς τα βιοηθικά ερωτήματα που θέτουν οι εφαρμογές της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας άνοιξε υπό την πίεση των γεγονότων και των νέων πρακτικών με αποτέλεσμα να διατυπωθούν αντικρουόμενες απόψεις μεταξύ «τεχνοφίλων» και «τεχνοφόβων» που οδήγησαν τον κοινωνικό κόσμο στην αναζήτηση πλαισίου αναφοράς, αρχικά κανόνων ηθικής και στη συνέχεια κανόνων δικαίου.

Τα προβλήματα από τις παραπάνω εφαρμογές που συσσωρεύονται σταδιακά απαιτούν μια συνολική και ανοικτή αντιμετώπιση, καθώς η περίοδος της αυτορρύθμισης με εύκαμπτους δεοντολογικούς κανόνες ή της συμφωνίας με συμβατικές πρακτικές και της αναμονής του νομοθέτη, εν όψει των επιστημονικών εξελίξεων, έχει περάσει οριστικά.

Η δεκαετία του 90 αποτελεί ένα κρίσιμο χρονικό διάστημα. Με σημείο εκκίνησης το ζήτημα του επιτρεπτού ή όχι της κλωνοποίησης, φαίνεται να γίνεται το πέρασμα από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο, καθώς και από διατάξεις ελαστικού δικαίου (*soft law*) σε διατάξεις αυστηρού δικαίου (*hard law*) τόσο στις εθνικές όσο και στη διεθνή έννομη τάξη. Αποτέλεσμα αυτού είναι η απαγόρευση της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης από το σύνολο των νομοθεσιών.

Καθένας γνωρίζει και αποδέχεται σήμερα ότι οι βιοτεχνολογίες και οι νανοτεχνολογίες έφεραν επαναστατικές μεταβολές στην ιατρική, στη γεωργία, στην κτηνοτροφία, καθώς και στην παραγωγή τροφής και ενέργειας. Αυτά τα αναμφισβήτητα επιτεύγματα των θετικών επιστημών, αποτέλεσμα σωρευτικής

* Δρ νομικής- Δικηγόρος, Κοινωνιολόγος του δικαίου

γνώσης και συστηματικής έρευνας, δεν ήταν άμοιρα επιπτώσεων στην καθημερινή ζωή και στις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων. Δημιούργησαν νέα προβλήματα προς επίλυση σε διεθνές και εθνικό επίπεδο, τα οποία έθεσαν με τη σειρά τους, μεταξύ άλλων, ηθικά και νομικά ερωτήματα, ενώ συν τω χρόνω γεννήθηκαν από τον ίδιο τον κοινωνικό κόσμο καινούργιες φαντασιακές σημασίες¹ για το άτομο, τη συγγένεια, την οικογένεια, την αναπαραγωγή, τη θεραπεία, τη ζωή και το θάνατο που προξένησαν αξιοσημείωτες μεταρρυθμίσεις στους κοινωνικούς θεσμούς. Οι παραπάνω σημασίες άρχισαν σταδιακά να επιδρούν στην κοινωνία τη στιγμή εμφάνισης των νέων τεχνικών, να επηρεάζουν τις αλλαγές ή τις σταθερότητες των κοινωνικών σχέσεων και να καθορίζουν τις ανατροπές ή και τις επαναλήψεις στη διαμόρφωση των θεσμών.

Η κοινωνική σημασία της συγγένειας και της αναπαραγωγής

Είναι γνωστό ότι η συγγένεια θεωρείται από τον κοινωνικό κόσμο ως θεμελιώδης τρόπος κοινωνικής οργάνωσης και γι' αυτό το λόγο προστατεύεται.

Η σημασία της αναπαραγωγής της κοινωνικής ομάδας και όχι μόνο του ατόμου εκλαμβάνεται σαν μια βιολογική και κοινωνική συνέχεια και επιδρά στην υιοθέτηση κανόνων συγγένειας, στους τρόπους τεκνοποίησης, στη θεμελίωση της ταυτότητας του προσώπου και στην ένταξή του σε μια οικογένεια. Σε περίπτωση που η υπό αυτήν την έννοια βιολογική και κοινωνική συνέχεια δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί ή παύει να υπάρχει για διάφορους λόγους (στεριότητα, ανικανότητα, αρρώστια, θάνατος), τότε προτείνονται συγκεκριμένες κοινωνικές λύσεις ή ιδίως σήμερα ιατρικές μέθοδοι θεραπείας τους.

Οι κοινωνίες ανέκαθεν ήρθαν αντιμέτωπες με τη στειρότητα των γυναικών, με την ανικανότητα των ανδρών, με τη νηπιακή θνησιμότητα και τον πρόωρο θάνατο των ενηλίκων. Σε αυτά τα προβλήματα της «βιολογικής δυστυχίας» έλαβαν μέτρα και δημιούργησαν θεσμούς για να αμβλύνουν την ανθρώπινη κακοδαιμονία. Επινόησαν μη τεχνικές, κοινωνικές λύσεις, φαινόμενο που μας φαίνεται αδιανόητο σήμερα, αφού φανταζόμαστε και ταυτίζουμε την εντυπωσιακή πρόοδο της επιστημονικής γνώσης και της τεχνολογίας με τη για πρώτη φορά έξοδο του ατόμου από τα παραπάνω προβλήματα και την καλλιέργεια ενός κοινωνικού φαντασιακού για την απελευθέρωσή του από την ανθρώπινη κατάσταση.

Τα ερωτήματα ένταξης στην έννομη τάξη και στην κοινωνική πρακτική των νέων μεθόδων υποβοηθούμενης αναπαραγωγής και γενετικής, οι οποίες συνδέθηκαν τις τελευταίες δεκαετίες με τη σημασία της ανάπτυξης της επιστημονικής γνώσης και της τεχνικής, κατανοούνται και ρυθμίζονται καλύτερα, όταν γνωρίζουμε ότι θέματα που μας προβληματίζουν σήμερα, απασχόλησαν με παραλλαγές όλες τις κοινωνίες. Μορφές αναπαραγωγής και συγγένειας, τις οποίες θεωρούμε νέες, είναι δυνατές κοινωνικά και έχουν εφαρμοστεί σε άλλες κοινωνίες. Χωρίς να υπάρχει κανενός τύπου υπαινιγμός για οπισθοδρόμηση στην παράδοση ή στη μεταφορά «παρωχημένων» μοντέλων ή ακόμη στη θέση εμποδίων στην εφαρμογή των νέων τεχνικών, οι αναλύσεις της κοινωνικής ανθρωπολογίας μπορούν να φωτίσουν την στις ιστορικές ή «πρωτόγονες» κοινωνίες πολλαπλότητα των τρόπων αντιμετώπισης της στειρότητας και των άλλων μορφών «βιολογικής δυστυχίας» με στόχο να βοηθήσουν το διάλογο, να συνεισφέρουν στην απομυθοποίηση και συνειδητοποίηση των ανθρώπων, αλλά και στην προβληματική μας δημόσιας πολιτικής κατά τη διαμόρφωση νομοθετικών ρυθμίσεων. Επίσης, μπορούν να δώσουν τη διάσταση της πραγματικότητας στο αίσθημα ανθρώπινης παντοδυναμίας επιστημόνων, εμπειρογνομόνων και πολιτών που παραγνωρίζουν εντελώς το κοινωνικό, όπως επίσης και αντίθετα μπορούν να επαναπροσδιορίσουν τη σχέση κοινωνικού, πραγματικότητας και βιοτεχνολογικών εργαλείων χωρίς δογματισμούς και προκαταλήψεις.

Αυτό αποδεικνύεται και από τη στάση του κοινωνικού κόσμου απέναντι στη φυσική αναπαραγωγή που στηρίζεται στη διαφορά των δύο φύλων και στη σεξουαλική επαφή, καθώς και απέναντι σε θεσμούς καθορισμένους με κοινωνικά κριτήρια, όπως η εξ αίματος και εξ αγχιστείας συγγένεια, οι διάφορες παραδοσιακές ή σύγχρονες μορφές οικογένειας (πχ. έγγαμος οικογένεια, μόνη άγαμη μητέρα, οικογένεια ομοφυλόφιλων), τα συγγενικά συστήματα ένωσης προσώπων και περιουσίας και τα ποικίλα μέτρα επίλυσης της στειρότητας.

Η διάχυτη άποψη ότι το κοινωνικό τοποθετείται από την πλευρά της τεχνητής και αυθαίρετης κατασκευής και το βιολογικό από την πλευρά της φύσης δεν έχει ιδιαίτερη σημασία στην προβληματική μας, καθώς δεν υπάρχει ανθρώπινη κοινωνία που λαμβάνει υπόψη της μόνο τη βιολογική γέννηση ή δεν αναγνωρίζει σε αυτήν την τελευταία την ίδια εμβέλεια με την κοινωνικά ορισμένη κατ' ευθείαν γραμμή συγγενική σχέση. Όλες δίνουν την επί του βιολογικού πρωτοκαθεδρία του κοινωνικού και της νομικής ρύθμισης. Η κατ' ευθείαν γραμμή συγγενική σχέση δεν

είναι ποτέ μια απλή απόκλιση της γέννησης. Φυσικά, η παραπάνω διαπίστωση δεν σημαίνει ότι η διάκριση μεταξύ γέννησης και κατ' ευθείαν γραμμής συγγενικής σχέσης ² αγνοεί ή υποτιμά το ρόλο της σεξουαλικής πράξης στην αναπαραγωγή (Héritier-Augé 1985: 240-241). Όμως λαμβάνει περισσότερο υπόψη τις *φαντασιακές σημασίες* και τις *αναπαραστάσεις* για τη θέση του παιδιού στην κάθε κοινωνία, την κοινωνική του ταυτότητα μέσα από το όνομά του, τα δικαιώματά του κ.α.

Οι Samo λένε επί λέξει, όπως αναφέρει η ανθρωπολόγος Héritier-Augé, «είναι ο λόγος που ιδρύει την κατ' ευθείαν γραμμή συγγενική σχέση με τον πατέρα (filiation), είναι ο λόγος που την αποσύρει». Άλλωστε και στη δική μας κοινωνία όταν δεν γνωρίζαμε επιστημονικά τι συμβαίνει με την ένωση των γαμετών, νομίζαμε ότι «το σπέρμα φέρει το αίμα» και οι άνδρες μπορούσαν νομικά, να διεκδικούν την πατρότητα των «εξ αίματος» παιδιών τους. Είχαν πειστεί ότι τα αγαπούν περισσότερο, καθώς πρόβαλαν μια ναρκισσιστική ταύτιση : Είναι το αίμα μου, είμαι εγώ (Derrida 2001: 79, Freud 1914: 234-235). Το παιδί, *His Majesty the Baby*, υπάρχει σε σχέση με τους κοινωνικούς του γονείς, που στην πλειοψηφία των περιπτώσεων συμβαίνει να είναι και οι βιολογικοί του γονείς.

Οι ανθρώπινες κοινωνίες είχαν επινοήσει θεσμούς κατά της στειρότητας, σύμφωνα με τους οποίους η θεσμική της αντιμετώπιση είχε σχέση πάντοτε με τη «δωρεά» παιδιών. Η υιοθεσία στη ρωμαϊκή και στη δυτική κοινωνία αποτελεί ένα παράδειγμα. Η προγαμιαία γονιμοποίηση, εγκυμοσύνη και τεκνοποίηση της γυναίκας στους Samo από άνδρα υποχρεωτικά άλλον από το σύζυγό της και κοινωνικό πατέρα του παιδιού, θυμίζει σήμερα τη γονιμοποίηση με δότη σπέρματος. Επίσης η γέννηση παιδιού στους Chagga, το οποίο προέρχεται με τη μετά από γάμο γονιμοποίηση της χήρας του θανόντα από τον πατέρα ή το μεγάλο αδελφό του άτεκνου αποθανόντα, μας παραπέμπει στην post mortem υποβοηθούμενη αναπαραγωγή. Ακόμη και η περίπτωση φέρουσας μητέρας επί αμοιβή στους Haya έχει τα στοιχεία παρένθετης μητρότητας. Υπάρχουν πολλές θεσμικές παραλλαγές ως προς την εγκαθίδρυση της συγγένειας και την τεκνοποίηση. Φυσικά, δεν συναντούμε τη δωρεά ωαρίων ή εμβρύων, επειδή έχει άμεση σχέση με την ανάπτυξη της βιοϊατρικής τεχνολογίας. (Héritier-Augé 1985: 242-249).

Από τα παραπάνω συνάγεται ότι το κοινωνικό δεν περιορίζεται στο βιολογικό και κατά μείζονα λόγο στο γενετικό, εξ ου και η κοινωνία μπορεί να τροποποιήσει τις ισχύουσες μορφές αναπαραγωγής, συγγένειας και τεκνοποίησης, υπό την προϋπόθεση μεταβολής των *φαντασιακών σημασιών* που μέχρι τότε την καθόριζαν. Η μοναδική

εξαίρεση των πολυάριθμων κοινωνικών λύσεων τις οποίες φαντάστηκαν και σηματοδότησαν θεσμικά οι «πρωτόγονες», οι ιστορικές κοινωνίες, καθώς και μέχρι σήμερα οι ανεπτυγμένες τεχνολογικά κοινωνίες αφορά αποκλειστικά την αναπαραγωγική κλωνοποίηση. Στην υποθετική καθαρά περίπτωση αναπαραγωγικής κλωνοποίησης, όπου πολυάριθμα παιδιά κλώνοι μεγαλώνουν σε ιδρύματα, παιδιά κάποιας σέκτας ή εξουσίας, στα οποία απαγορεύουν τις λέξεις πατέρας και μητέρα, την ταυτότητα του ατόμου, τη χρήση ονόματος, την ανάπτυξη συναισθηματικών δεσμών και σχέσεων με υποκατάστατα των γονιών πρόσωπα, εγκυμονεί ο κίνδυνος της αποδόμησης των κοινωνικών σημασιών πατέρας και μητέρα, της γενεαλογικής τάξης και του υποκειμένου με συνέπειες που δεν μπορούμε να συλλάβουμε σήμερα.

Ο P. Legendre στο βιβλίο του «Το ανεκτίμητο αντικείμενο της μετάδοσης. Μελέτη της γενεαλογικής αρχής στη Δύση» γράφει ότι η ζωή δεν μπορεί να μην είναι «θεσμισμένη», αν ενδιαφέρει την κοινωνία μας η γέννηση ενός υποκειμένου. Η θέσμιση της ζωής αφορά τη θέση ορίων στην εξουσία του ανθρώπου να αυτοκαθορίζεται απόλυτος άρχων του Κόσμου, τόσο στο επίπεδο του πραγματικού όσο και του συμβολικού. Η γενεαλογική τάξη και οι θεμελιώδεις απαγορεύσεις αποτελούν συστατικά στοιχεία της δόμησης της ταυτότητας του υποκειμένου τα οποία εύκολα εκμηδενίζονται από την επιθυμία χωρίς όρια και την εξιδανίκευση της αρχής της αγαθοεργίας (Legendre 1985: 10, 74-75, 123) Το υποκείμενο έχει ασφαλώς ένα σώμα, αλλά ένα «σώμα μιλημένο» το οποίο περιέχεται μέσα στις γλώσσες και στα λόγια αυτών που το βοηθούν να γεννηθεί και που σταδιακά το εισάγουν στη σημασία του νοήματος, της γλώσσας, του πολιτισμού για να μπορέσει να κατοικήσει την «Άβυσσο της ανθρώπινης ύπαρξης (Legendre 1996: 11-13). Τα παραπάνω επιχειρήματα νοηματοδοτούνται, κατά τη γνώμη μας, εφόσον λάβουν υπόψη τους το πρόταγμα μιας ανοικτής δημοκρατικής κοινωνίας, όπου το επιτρεπτό ή η απαγόρευση αφορούν περισσότερο την πλευρά της κοινωνικής παρά της βιολογικής τάξης.

Δημοκρατικές διαδικασίες και Συμμετοχή των πολιτών

Η *θεσμιζούσα κοινωνία* παρενέβη στο δυτικό κόσμο για να τροποποιήσει τις ήδη *θεσμισμένες* κοινωνικές σχέσεις με σκοπό τον έλεγχο των κοινωνικών και πολιτιστικών αντιφάσεων και συγκρούσεων και την οριοθέτηση του τεχνολογικού «ηδονισμού». Ωστόσο παραμένει ανοικτό προς συζήτηση το ζήτημα αν ή σε πιο βαθμό η διαμόρφωση των νέων θεσμών, των ηθικών επιταγών και των κανόνων

δικαίου ήταν προϊόν ετερόνομων ή άμεσων δημοκρατικών διαδικασιών (δημοκρατικών forum, διαβουλεύσεων και δημοψηφισμάτων) υπό την έννοια της συνειδητής ή μη συμμετοχής και απόφασης των πολιτών.

Το παραπάνω ερώτημα αποκτά μεγαλύτερη σημασία υπό την επίδραση απόψεων που θεωρούν ότι τα προβλήματα που ανακύπτουν από την ανάπτυξη της βιοτεχνολογίας είναι πρωτίστως *βιοπολιτικά* και δευτερευόντως ηθικά και νομικά (Castoriadis 1993: 210, Τσουκαλάς 7.5.2000)³.

Οι πολίτες μένουν σε μεγάλο βαθμό απαθείς και εναποθέτουν την κριτική τους λειτουργία στους επιστήμονες και εμπειρογνώμονες. Όμως, τα δημόσια θέματα και κοινωνικά ζητήματα δεν αφορούν μόνο τους επαγγελματίες και τους εμπειρογνώμονες, αλλά και τους πολίτες (Arendt 1958: 251-259). Η ιδιότητα του πολίτη αποκτά νόημα όταν οι πολίτες μπορούν ενεργά να δώσουν την άποψή τους σε επιλογές και αποφάσεις για θεμελιώδη κοινωνικά θέματα, όπως η ανθρώπινη αναπαραγωγή και η κλωνοποίηση. Μάλιστα αυτή η ιδιότητα του πολίτη είναι περισσότερο αυθεντική, αν είναι ικανή να ανανεώνει το *κοινωνικό φαντασιακό* και αν δεν διαχωρίζεται από την υπευθυνότητα ως προς τις συνέπειες της επιλογής των πολιτών τόσο για τον εαυτό τους όσο και για την κοινωνική ομάδα (Castoriadis 1999: 42).

Οι οργανώσεις της κοινωνίας των πολιτών έδειξαν μια έντονη κινητικότητα για το θέμα της άμβλωσης που έφερε αντιμέτωπες τις οργανώσεις «pro-life» και «pro-choice», καθώς το θέμα συνδέθηκε άμεσα με το πολιτικό ζήτημα της ισότητας ανδρών και γυναικών και παλαιού τύπου διεκδικήσεις. Αντίθετα, οι σύγχρονες έννοιες της ιατρικής αναπαραγωγής και της τυχόν γενετικής «χειραγώγησης» δεν κινητοποίησαν πολύ τους πολίτες και δεν τους έκαναν συμμετόχους στο βιοηθικό διάλογο. Στην Ιταλία για παράδειγμα, η οποία αποτελεί χώρα, όπου αναπτύχθηκαν προωθημένες πρακτικές αναπαραγωγής, χωρίς κανένα έλεγχο μέχρι την ψήφιση του ιταλικού νόμου για την υποβοηθούμενη αναπαραγωγή το 2003, - ενός άλλωστε εκ των αυστηρότερων με αυτόν της Γερμανίας νόμων στην Ευρώπη-, οι πολίτες όταν ερωτήθηκαν και κλήθηκαν να ψηφίσουν με δημοψήφισμα, απείχαν σε πολύ υψηλό ποσοστό (76%) υπό την πίεση της καθολικής εκκλησίας με αποτέλεσμα να θεωρηθεί άκυρο⁴. Αυτή η στάση των πολιτών αποδεικνύει αφενός την απάθεια απέναντι σε σοβαρά κοινωνικά ζητήματα και αφετέρου την προσκόλληση στην παράδοση. Όμως η αρνητική πλευρά του παραδείγματος της Ιταλίας δεν οδηγεί στο συμπέρασμα ότι τα Forum και τα Referendum για πολύ σημαντικά θέματα είναι ανέφικτα. Αντίθετα είναι

διαδικασίες μιας ανοικτής δημοκρατικής κοινωνίας, αναδεικνύοντας παράλληλα το σοβαρό θέμα της αναγκαιότητας ενημέρωσης και διαφώτισης των πολιτών.

Γενικά, οι πολίτες φαίνεται ότι μετατοπίστηκαν σήμερα από την επιθυμία παιδιού στον προγραμματισμό παιδιού με οποιοδήποτε κόστος, προσωπικό ή οικονομικό, χωρίς να πάρουν θέση στη λήψη των αποφάσεων σε επίπεδο δημοκρατικής κοινωνίας. Το ενδιαφέρον για τους πολίτες επικεντρώθηκε στη βιολογική κληρονομιά. Έτσι, η θεσμοθέτηση Επιτροπών κρίθηκε επιβεβλημένη, ως μια Αρχή που η μοναδική της εξουσία αντλείται από την ενδεχόμενη σοφία (*sagesse*) των γνωμοδοτήσεών της (Bernard 1990: 263). Τι σημαίνει όμως σοφία και επιτροπές σοφών; Έχει την αρχαιοελληνική έννοια του φρόνιμος ή την έννοια του εμπειρογνώμονα; Κατά τον Ferry αποστολή της Εθνικής Επιτροπής είναι να διαφωτίσει σε βάθος το λαό και τους αντιπροσώπους του σχετικά με τη σκέψη όλων των μοντέλων επιχειρηματολογίας⁵ για να μπορούν να επιλέξουν πλήρως ενήμεροι. Ο Ferry δεν συμφωνεί με τη λογική των μετρήσεων, ούτε και με την προσφυγή σε δημοψηφίσματα. Παράλληλα θεωρεί όμως ότι δεν υπάρχουν σοφοί ή εμπειρογνώμονες που γνωρίζουν τι πρέπει να κάνουμε, καθώς το ζήτημα δεν είναι τεχνικό και προτείνει οι Εθνικές Επιτροπές Βιοηθικής να καλούνται «Επιτροπές Ηθικής Διάσκεψης» (Ferry 1991: 16-17, 20-21) και να είναι διευρυμένες.

Ο ρόλος των Εθνικών Επιτροπών Βιοηθικής - ως ένα βαθμό και των Επιτροπών Ηθικής ή και Δεοντολογίας που προηγήθηκαν ιστορικά, αρχικά στις ΗΠΑ, καθώς και της πληθώρας Ειδικών Επιτροπών στα νοσοκομεία ή ερευνητικά κέντρα που θεσπίστηκαν σε εθνικό ή περιφερειακό επίπεδο γενικότερα στο δυτικό κόσμο για θέματα ζωής και υγείας-, είναι να συμβάλουν, κατά τη γνώμη μας, στη συνειδητοποίηση των πολιτών για τα πραγματικά και συμβολικά κοινωνικά διακυβεύματα, στην προώθηση του δημόσιου διαλόγου και στη μεσολάβηση για την εξεύρεση μιας συναινετικής λύσης, μέσα από τη δημοσιοποίηση της γνώμης τους. Ωστόσο, κάποιες Επιτροπές έχουν εκτός από γνωμοδοτικές – συμβουλευτικές και ελεγκτικές αρμοδιότητες. Συναντάται ιδεατά η δημοκρατική απαίτηση μιας ηθικής όλων των πολιτών και όχι μόνο των επαγγελματιών υγείας, των ερευνητών και των εμπειρογνώμωνων. Αναμφισβήτητα, το έργο των Επιτροπών είναι πολύ σημαντικό και αξιόλογο για τη σύγχρονη κοινωνία, όμως η επινόηση και η λειτουργία τους ενέχει πολλά παράδοξα και αντιφάσεις, όπως άλλωστε και των Ανεξάρτητων Αρχών, τα οποία αξίζει να μας προβληματίσουν.

Η Εθνική συμβουλευτική επιτροπή της Γαλλίας για τις επιστήμες της ζωής και της υγείας (CCNE), που είναι η αρχαιότερη σε ευρωπαϊκό τουλάχιστον επίπεδο (1983) ανέλαβε εξ αρχής την αποστολή της μετάδοσης της βιοηθικής μέσα από διαδικασίες α) υποστήριξης άλλων επιτροπών, κέντρων και προγραμμάτων, β) πληροφόρησης με δημοσιεύσεις, καθώς και με ημερίδες σε εθνικό και τοπικό επίπεδο, γ) διδασκαλίας στη δευτεροβάθμια και τριτοβάθμια εκπαίδευση. Το ΠΔ (no 83-132/23-2-1983) που την σύστησε, πρόβλεπε υποχρεωτικά την οργάνωση κάθε χρόνο δημόσιων ημερίδων αναστοχασμού των δραστηριοτήτων της και των γνωμοδοτήσεών της.

Στην Ελλάδα με το νόμο 2667/1998 θεσπίστηκε, παρά τω Πρωθυπουργώ, η Εθνική Επιτροπή Βιοηθικής η οποία έχει ως αποστολή τη διαρκή παρακολούθηση των θεμάτων που αφορούν τις εφαρμογές των βιολογικών επιστημών, καθώς και τη διερεύνηση των ηθικών, κοινωνικών και νομικών διαστάσεων και επιπτώσεών τους. Επίσης, στόχος της είναι τόσο η έγκυρη ενημέρωση των πολιτών όσο και η υποστήριξη των κρατικών πολιτικών. Αποτελείται από 12 μέλη και η σύνθεσή της είναι επιστήμονες από τις επιστήμες της ζωής και της υγείας, καθώς και από το χώρο της νομικής, της θεολογίας και της κοινωνιολογίας. Πρόσφατα σχετικά, με το νόμο 3305/2005 συστάθηκε και η Εθνική Αρχή για την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή, κατά το πρότυπο της πρώτης Ανεξάρτητης Αρχής στον τομέα αυτό της Human Fertility Embryology Authority της Μ. Βρετανίας⁶, με αρμοδιότητα τον έλεγχο της εφαρμογής της νομοθεσίας για την ιατρικά και τεχνολογικά υποστηριζόμενη αναπαραγωγή (νόμοι 3089/2002 και 3305/2005). Η «Εθνική Αρχή για την Ιατρικώς Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή» στηρίζεται ως προς τη σύνθεση των μελών της στους επιστήμονες και εμπειρογνώμονες, ενώ αντίθετα η Human Fertility Embryology Authority της Μ. Βρετανίας κρατά μεγαλύτερες αποστάσεις απέναντι στους ειδικούς, εξασφαλίζοντας περισσότερη ουδετερότητα.

Η Ρύθμιση των κοινωνικών επιπτώσεων των βιοϊατρικών εφαρμογών

Ο αναστοχασμός της συλλογικότητας και η δημοκρατική έκφρασή της σε κρίσιμα θέματα, που την αφορούν, είναι βασικό προαπαιτούμενο πριν οποιαδήποτε θέσπιση νόμου που μπορεί να προλαμβάνει την αυθαιρεσία, αλλά και να μην κλίνει την πόρτα στο μέλλον. Αυτή η διαδικασία είναι πολύ σημαντική στο βαθμό που η

ιατρικοποίηση της σύγχρονης κοινωνίας έχει εγκαθιδρυθεί με τη γέννηση της κλινικής και τη διάχυση μηχανισμών *μικρο-εξουσίας* με στόχο τη διαχείριση των ανθρωπίνων σωμάτων, αλλά και των πτωμάτων και έχει γίνει αποδεκτή από τους πολίτες ήδη από το 19^ο αιώνα.

Η *Βιοεξουσία* ήρθε σε ρήξη με τις παλαιότερες πειθαρχικές τεχνολογίες του 17^{ου} αιώνα και με την εξουσία στον 18^ο αιώνα κατασκευής σωμάτων τιθασευμένων και υποταγμένων⁷. Η θέληση του ελέγχου των σωμάτων τα οποία θεωρούνται ως *βίος*, με βασική αιχμή την ενασχόληση της καλής λειτουργίας των οργάνων αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο της δημόσιας πολιτικής για την υγεία και τη ζωή. Η έννοια της *Βιοεξουσίας* που ανέπτυξε ο Μ. Φουκώ στο βιβλίο του «Η θέληση της γνώσης» (Foucault 1976: 177-191) προσδιορίζεται ως μια εξουσία που ασκείται θετικά πάνω στη ζωή την οποία αναλαμβάνει να διαχειριστεί, να υπερτιμήσει, να πολλαπλασιάσει, να ασκήσει συγκεκριμένους ελέγχους και κανονικότητες του συνόλου. Ο Φουκώ αποδίδει τελικά σ' αυτόν τον όρο μια διπλή σημασία. Μια ανατομο-πολιτική που μεταχειρίζεται τα ανθρώπινα σώματα σαν μια μηχανή, καθώς και μια βιοπολιτική του πληθυσμού που ενδιαφέρεται για το σώμα του ανθρώπου ως είδος : «έλεγχος του ατόμου και του είδους απαραίτητα στοιχεία για την ανάπτυξη του καπιταλισμού». Στην εποχή μας «η υγεία αντικατέστησε τη σωτηρία» και η βιοϊατρική τεχνολογία και η γενετική αύξησαν τις δυνατότητες διαχείρισης του *βίος*, διεισδύοντας στην προσωπική και οικογενειακή ιδιωτική ζωή.

Στα πρώτα στάδια εφαρμογής των νέων τεχνικών, ζευγάρια που συναντούσαν πρόβλημα τεκνοποίησης επισκέπτονταν το γιατρό τους, ο οποίος συχνά τους πρότεινε μια θεραπεία κατά της στειρότητας με τη μέθοδο της υποβοηθούμενης αναπαραγωγής. Δεν υπήρχε κανένας συνειδητός προβληματισμός για τη σημασία αυτή της πράξης τους σε πολιτικό, ηθικό ή νομικό επίπεδο. Δεν προϋπήρχε καμία συζήτηση για το επιτρεπτό ή μη και τις συνέπειές της πράξης τους. Η συζήτηση μεταξύ γιατρού και ζευγαριού επικεντρωνόταν στη νέα ανατρεπτική και αποτελεσματική θεραπεία που θα έδινε λύση στο πρόβλημά τους.

Όμως, το βίωμά τους απόκτησε νόημα περισσότερο εκ των υστέρων μέσα από τη σημασία που δόθηκε δημόσια για τα επιτεύγματα των θετικών επιστημών και των εφαρμογών τους στην ιατρική. Έτσι, εγκαταστάθηκε σταδιακά μια *κοινοτυπία* των ιατρικών επεμβάσεων που διέφεραν από τις μέχρι τότε παραδοσιακά εφαρμοζόμενες πρακτικές. Οι εμπειρίες υποβοηθούμενης αναπαραγωγής πολλαπλασιάστηκαν και η

κρυοσυντήρηση πλεοναζόντων γαμετών και εμβρύων ήταν γεγονός που έθετε πρόσθετα κανονιστικά ζητήματα και ούτω καθεξής.

Η σημασία της πρακτικής της υποκατάστατης ή παρένθετης μητέρας, για παράδειγμα στη Γαλλία, ανακοινώθηκε δημόσια και συγκίνησε το κοινό, δημιουργώντας παραστάσεις και κρίσεις για την υποδοχή της νέας πρακτικής. Άλλοι εξέτασαν σφαιρικά το ζήτημα από ηθική άποψη για τις εφαρμογές της τεχνικής στην ανθρώπινη αναπαραγωγή, άλλοι είχαν ευνοϊκή στάση, άλλοι επιχειρηματολόγησαν για τα ρίσκα του εγχειρήματος και άλλοι πρότειναν τη νομική της ρύθμιση. Ωστόσο, το κοινό ευαισθητοποιήθηκε μόνο σε σχέση με την έντονη επιθυμία απόκτησης παιδιού και το δράμα της στέρησης απογόνων. Δύο διαδοχικές μετρήσεις της κοινής γνώμης την εμφάνισαν διχασμένη. Η καθολική εκκλησία ήταν εχθρική, τα κόμματα μετριοπαθή, ο επιστημονικός κόσμος διστακτικός και η Εθνική Επιτροπή Ηθικής τοποθετήθηκε προσεκτικά, έχοντας όμως ανοικτό προσανατολισμό.

Η πρακτική έλαβε χώρα και η κριτική περιστράφηκε στην καθυστέρηση αντιμετώπισής της από την ηθική και το δίκαιο καθώς και στη μη έγκαιρη λήψη μέτρων για αποτροπή μιας αλά ΗΠΑ πραγματικής «βιομηχανίας» παραγωγής παιδιών από υποκατάστατες μητέρες: σύμφωνα με το «εμπορικό» πρότυπο, ως πρακτική συμφωνία μεταξύ ιδιωτών (gentleman's agreement), περιλαμβάνοντας πολλά στοιχεία, όπως ανωνυμία, ενδιάμεσο, χρηματική ικανοποίηση κ.α. (Isambert 1985: 302). Σε τελευταία ανάλυση, η κοινή γνώμη χειραγωγήθηκε και κατέληξε να είναι μάλλον συναινετική.

Τα προβλήματα και τα ερωτήματα που ανέκυψαν από την πρόοδο της βιοϊατρικής τεχνολογίας έδειξαν τα αδιέξοδα της επιστήμης, της ηθικής και του δικαίου, αλλά επίσης, του πολιτικο-οικονομικού συστήματος και του πολιτισμού. Για αυτό το λόγο η διεθνής κοινότητα, τα κράτη, οι μη κυβερνητικές οργανώσεις και τα άτομα προσπάθησαν να αναστοχαστούν πάνω στις παγκόσμιες αξίες της ανθρωπότητας και του ανθρώπου. Ασφαλώς, οι Διεθνείς Διακηρύξεις, κυρίως του Συμβουλίου της Ευρώπης, αποτέλεσαν αφετηριακό σημείο γιατί περιείχαν σημαντικές ηθικές αρχές, όπως είναι ο σεβασμός της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, ο σεβασμός της ελευθερίας, το δικαίωμα στη ζωή, κ.α. Η διαδικασία αναστοχασμού που ακολουθήθηκε από τη διεθνή κοινότητα ή που θα πρέπει να υιοθετείται κατά τη συγκρότηση και λειτουργία κάθε δημοκρατικής κοινωνίας συνετέλεσε στη δημόσια συζήτηση που ούτως ή άλλως άνοιξε υπό την πίεση των γεγονότων.

Εξ αρχής όμως φάνηκαν να ξεχωρίζουν διαφορετικές δημοκρατικές παραδόσεις και λειτουργίες του κράτους δικαίου. Για την αγγλο-σαξωνική παράδοση που οι διαφορές επιλύονται χάρη στη διαπλαστική ικανότητα της νομολογίας ή για χώρες που είναι πιο κοντά σε ένα «δεοντολογικής φύσης» δίκαιο, τα ηθικά και νομικά κενά δεν προξένησαν ανησυχία. Για τα κράτη, μεταξύ των οποίων και η Ελλάδα, του γραπτού δικαίου που ο νόμος έχει όχι μόνο συμβολική αλλά και πραγματική σημασία, γιατί με τη θέσπισή του εξασφαλίζονται έννομες συνέπειες, τα νομικά κενά και η απουσία νομοθετικής ρύθμισης δημιουργούν ίσως μεγαλύτερη ανασφάλεια στους πολίτες, ειδικά για τόσο σοβαρά θέματα επέμβασης σε θέματα εξέλιξης του ανθρώπου και των άλλων έμβιων όντων.

Όμως, παρά το σεβασμό στην κουλτούρα κάθε δημοκρατικής κοινωνίας, η ηθική δεν μπορεί να περιορίζεται στο εσωτερικό των εθνικών κρατών, αλλά έχει οικουμενικό χαρακτήρα σχετικά με θέματα που αφορούν τη ζωή και το θάνατο του ανθρώπου, για να αποφευχθεί το ενδεχόμενο η αγορά να καθορίζει τους ηθικούς κανόνες στην εποχή της παγκοσμιοποίησης και η επιστροφή στην παράδοση «νεο-συντηρητικών απόψεων» στο εσωτερικό των εθνικών κρατών να θέτει τα όρια στη δημοκρατική κοινωνία.

Σ' αυτή τη διεργασία αναδείχθηκαν αμφιλεγόμενα διακυβεύματα και διατυπώθηκαν αντικρουόμενες απόψεις καθώς και αντίθετα επιχειρήματα μεταξύ «τεχνοφίλων και τεχνοφόβων» ως προς τις σταθμίσεις αγαθών και αξιών, που οδήγησαν τον κοινωνικό κόσμο στην αναζήτηση κανόνων, ικανών να «συν-κρατούν» την κοινωνία. Εκεί που υπήρχε η παλιά νόρμα, θα πρέπει να τεθεί η καινούργια. Ωστόσο το σημαντικό δίλημμα, που απασχόλησε εξ αρχής ήταν αν η *θεσμίζουσα κοινωνία* θα παράγει κανόνες ηθικής ή κανόνες δικαίου για να επιλύσει τα νέα κοινωνικά προβλήματα; Επίσης, αναδύθηκαν τα ερωτήματα κατά πόσο η Βουλή μπορεί να επεξεργαστεί νόρμες κατά βάση ηθικής τάξης, αφού θεσμικά έχει κατά βάση αρμοδιότητα να νομοθετεί κανόνες θετικού δικαίου και κατά πόσο η προοπτική ότι όλα επιλύονται με τη νομοθετική οδό δεν έχει δείξει πλέον τα περιορισμένα της όρια (μη εφαρμογή των νόμων, νομικός πληθωρισμός κ.α.) ; Ποιος δύναται και νομιμοποιείται να αποφασίσει και πώς; Με ποιο τρόπο μπορεί να εναρμονιστεί το συλλογικό συμφέρον με τις ατομικές επιθυμίες;

Η απάντηση προήλθε καταρχάς από τον επιστημονικό και ερευνητικό κόσμο που αναζήτησε τη λύση μέσα από την ιστορία και εμπειρία του κλάδου τους : την ιατρική ηθική. Τόσο σε διεθνές όσο και εθνικό επίπεδο, η ιατρική πρακτική από τον

Ιπποκράτη και ύστερα ήταν τα αναφερόμενα διλήμματα να επιλύονται με τους επαγγελματικούς κώδικες δεοντολογίας που εξασφάλιζαν πρωτογενώς τη συνοχή του επαγγέλματος και δευτερογενώς το δημόσιο συμφέρον. Οι συγκεκριμένοι κώδικες περιελάμβαναν κανόνες αυτοπεριορισμού της συμπεριφοράς των γιατρών και ερευνητών που επιβάλλονταν από τους ίδιους τους επαγγελματίες προς εξυπηρέτηση ουσιαστικά του σκοπού της έρευνας και της θεραπείας.

Βασική ρωγή στο σύστημα αυτοπεριορισμού αποτελεί η καταδικαστική απόφαση του δικαστηρίου της Νυρεμβέργης (1947) των γιατρών ναζί, επειδή μεταχειρίστηκαν ως πειραματόζωα τους έγκλειστους σε στρατόπεδα συγκέντρωσης. Η απόφαση αυτή έθεσε για πρώτη φορά την αρχή της *ενήμερης συναίνεσης* που είναι βασική για τη συμμετοχή των προσώπων σε οποιαδήποτε έρευνα.

Μετά το 1970, το ζήτημα της εξουσίας επέμβασης στη ζωή απασχόλησε βιολόγους και γενετιστές. Για λόγους ασφαλείας μια ομάδα γνωστών επιστημόνων δημιούργησε ένα μορατόριουμ (Καλιφόρνια, 1974), ύστερα από αίτημα της National Academy of Sciences με στόχο την προσωρινή τουλάχιστον αναστολή πειραματικά γενετικών χειραγωγήσεων. Το μορατόριουμ κατέληξε στη Σύσκεψη του Asilomar, όπου συμφώνησαν στην άρση του και στην εγκαθίδρυση κανόνων ασφαλείας. Σ' αυτή τη διαδικασία έκανε την εμφάνισή της η *αρχή της προφύλαξης*. Η εν λόγω αρχή διακρίνει μεταξύ της ανάπτυξης της έρευνας και των εν δυνάμει κινδύνων από την εφαρμογή της, ιδίως όταν είναι ακόμη πρόωρο να εκτιμηθούν οι συνέπειές της. Υπάρχει μια εξέλιξη θα λέγαμε των αρχών της φρόνησης και της πρόληψης. Έτσι, η *επίκληση της αρχής της προφύλαξης* που στηρίζεται στη λογική της εκ των προτέρων προστασίας της συλλογικότητας απέναντι σε ένα σοβαρό κίνδυνο από συμβάν προβλεπόμενο ή πιθανολογούμενο και το οποίο μπορεί να επιφέρει μη αναστρέψιμη βλάβη στην υγεία ή στην ασφάλεια των σύγχρονων ή μελλοντικών γενεών, αποτελεί μια τεχνική διαχείρισης των «ρίσκων» απέναντι στην αβεβαιότητα της επιστήμης. Η αναλογικότητα παίζει ένα ρόλο μέτρησης και ισοζυγίου των κινδύνων, εφόσον η επιστημονική αβεβαιότητα δεν δύναται να εμποδίσει την πράξη. Πολλοί επιστήμονες θα συμφωνήσουν για την αναγκαιότητά της *αρχής της προφύλαξης* σχετικά με το περιβάλλον, ενώ άλλοι θα προβληματιστούν σοβαρά για την εφαρμογή της στο δίκαιο της υγείας.

Η ανάπτυξη της Βιοηθικής

Το 1970 επινοήθηκε από τον αμερικανό ογκολόγο Van Potter ο όρος βιοηθική (bioethics, 1970) με στόχο τη δημιουργία ενός τομέα που θα συνδύαζε τις βιολογικές γνώσεις με τις ανθρωπιστικές επιστήμες (Αλαχιώτης 2004: 68), δηλ τον καθορισμό μιας κοινής βάσης προβληματισμού ως προς τα διλήμματα που γεννιούνται από την εξουσία του ανθρώπου να τροποποιήσει τα έμβια όντα. Ο Potter προτείνει μια ευρεία διεπιστημονική προσέγγιση της βιοηθικής, ως μιας ηθικής της ζωής και του έμβιου όντος που καλύπτει ακόμη και την οικολογία, τη φτώχεια, τα ζητήματα του υπερπληθυσμού και την επιβίωση του ανθρώπινου είδους και ολόκληρου του πλανήτη (Potter 1970 : 127-153, 1972:200-205). Ουσιαστικά επιχειρεί το διάλογο της ιατρικής ηθικής με τη φιλοσοφική ηθική και θέτει το ζήτημα της κοινωνικής ευθύνης των ερευνητών, επιθυμώντας μια συστημική-κυβερνητική προσέγγιση. Καλεί τον επιστημονικό κόσμο να δημιουργήσει την επιστήμη της επιβίωσης που θα αναπτυχθεί από την ένωση της βιολογικής (βιο) και της ηθικής γνώσης (ethics) των ανθρωπιστικών επιστημών. Πολλοί συγγραφείς στις Η.Π.Α υιοθέτησαν άμεσα τον όρο. Ο A. Hellegers, ολλανδός γυναικολόγος ο οποίος ίδρυσε το Kennedy Institute of Ethics (1971) και συνεργάστηκε άμεσα με τον καθολικό θεολόγο R. McCormick, αποδέχτηκε τον όρο βιοηθική, περιορίζοντας ωστόσο την ευρεία έννοια του ορισμού του Potter στα θέματα του βιοϊατρικού πεδίου (Reich 1994: 319-335) και χαρακτηρίζοντάς την *εφαρμοσμένη ηθική*. Επίσης, ο καθολικός φιλόσοφος D. Callahan και ο ψυχίατρος W. Gaylin που σύστησαν το Hastings Center Studies (1969) έκαναν χρήση του όρου βιοηθική, κατανοώντας την ως κλάδο της ηθικής φιλοσοφίας και συνεισέφεραν στην ενσωμάτωσή του στο ταξινομητικό σύστημα της βιβλιοθήκης του Κογκρέσου (1974).

Έτσι σ' αυτό το στάδιο εξέλιξης, οι Beauchamp και Childress προτείνουν μια «α-θεωρητική» (Lajeunesse & Sosoe 1996: 105) βιοηθική με το βιβλίο τους *Principles of biomedical ethics* που αποτέλεσε κλασική αναφορά. Εισήγαγαν την έννοια των *principles* (αλλά και *rules*) και ανέπτυξαν το ρεύμα του *principlism* που στηρίζεται στις αρχές της αυτονομίας, αγαθοεργίας και διανεμητικής δικαιοσύνης. Στο βιβλίο τους οριοθετούν το αντικείμενό της στην εξέταση περιπτώσεων κατά την κλινική πρακτική, στην παροχή φροντίδας υγείας, στην έρευνα και στη δημόσια πολιτική («it is essential to examine a wide variety of cases involving medical practice, health care delivery, research and public policy») (Beauchamp και Childress 1979: ix-x). Η βιοηθική καλύπτει λοιπόν τρεις βασικούς τομείς του πεδίου της υγείας :την κλινική, την έρευνα και τις πολιτικές υγείας. Ορισμένοι συγγραφείς υπογραμμίζουν ότι

ορισμένες αρχές της παραδοσιακής ιατρικής ηθικής και της ιατρικής δεοντολογίας, όπως η αυτονομία, η αγαθοεργία, η εχεμύθεια, η πληροφόρηση, η συναίνεση, η δικαιοσύνη και άλλες, μερικές γνωστές ήδη από τον Όρκο του Ιπποκράτη, εξακολουθούν να παραμένουν σταθερές και εγγράφονται στη βιοηθική, (Beauchamp 1999: 18-23, Roy 1979: 85 και 95). Άλλοι συγγραφείς θεωρούν ότι η βιοηθική, παρά την νέα ορολογία, είναι ο «νέος» αναστοχασμός που διαρκεί πάνω από χίλια χρόνια και είναι «αμάγαλμα» του παλιού και του καινούργιου. Άποψη που τεκμηριώνεται και από τον Paul Ricoeur, ο οποίος υποστηρίζει ότι αυτός ο τομέας διαρθρώνεται γύρω από το δίπολο παράδοση-ανανέωση που βρίσκει έρεισμα στην ηθική. (Ricoeur 1996: 20 υποσ. 8, 10)

Εκτός από τον παραπάνω ορισμό διατυπώθηκαν και άλλοι ορισμοί. Έτσι η βιοηθική ορίζεται ως «η επιστήμη που ασχολείται με την αξιολόγηση της συμπεριφοράς και των πράξεων του ανθρώπου προς την κατεύθυνση να μην εμποδίζονται οι ευεργετικές εφαρμογές της νέας γνώσης και να περιορίζονται οι κίνδυνοι από τις βλαβερές συνέπειές της» (Αλαχιώτης 2004: 68). Υπό αυτήν την έννοια οι όροι βιοηθική και ηθική τείνουν να θεωρούνται σχεδόν συνώνυμοι.

Όμως το λανθάνον ερώτημα -αν η βιοηθική είναι εφαρμοσμένη ηθική ή νέα ηθική, επιστημονική πειθαρχία ή διεπιστημονική προσέγγιση, επιστήμη ή (ανα)στοχασμός ή ακόμη και δημοκρατικός πολιτικός τόπος ή διαδικασία κοινωνικής ρύθμισης-, δεν έχει πλήρως απαντηθεί, κατά τη γνώμη μας, μέχρι σήμερα, όπως φαίνεται και από την αντιπαράθεση των διαφόρων ορισμών. Ο Hottois υποστηρίζει ότι η βιοηθική δεν είναι μια νέα επιστήμη ή μια νέα ηθική, αλλά ότι η αναγκαιότητα της βιοηθικής προκύπτει από το πάντρεμα και την αντιπαράθεση των βιοϊατρικών τεχνοεπιστημών με τις επιστήμες του ανθρώπου, όπως είναι η ψυχολογία, η κοινωνιολογία, η πολιτική επιστήμη, η ηθική, το δίκαιο και η θεολογία. Ένα νήμα, ως προς το εύρος έκτασης του πεδίου, τον συνδέει με τον Potter, αφού εντάσσει στη βιοηθική και το περιβάλλον. Την ορίζει, ως σύνολο ερευνών, λόγων και πρακτικών, γενικά διεπιστημονικών που έχει ως αντικείμενο να αποσαφηνίσει, ή και να λύσει ζητήματα που έχουν ηθική σπουδαιότητα και προκύπτουν από την πρόοδο και την εφαρμογή των βιοϊατρικών τεχνοεπιστημών. Οι έρευνες αφορούν ιστορικές, κοινωνιολογικές έρευνες, οι λόγοι συζητήσεις και δημοσιεύσεις με στόχο τη διαμόρφωση «μιας βιοηθικής γνώσης» και τέλος οι πρακτικές τις δραστηριότητες των ατόμων, των διαφόρων δημόσιων επιτροπών, των υπηρεσιών υγείας και των κέντρων έρευνας (Hottois 2001: 124, 1993: 49-54, 1990: 182-183). Ο Hottois ανήκει στο

ρεύμα του *πραγματισμού* που αναπτύχθηκε ιδιαίτερα στις ΗΠΑ και δίνει έμφαση στην πρακτική ρύθμιση. Ο ίδιος χαρακτηρίζει την προβληματική του ως *μεθοδολογικό υλισμό*. Κάνει κριτική σε κάθε οντολογία, μεταφυσική και τελολογία, υποστηρίζοντας τη φρόνιμη και πρόσκαιρη πρακτική επίλυση των βιοηθικών ζητημάτων. Θεωρεί τελικά ότι δεν υπάρχουν λέξεις και σύμβολα που έχουν ακόμη επαρκή βαρύτητα για να αποτελέσουν αντίβαρα και να εμποδίσουν την εξέλιξη της τεχνοεπιστήμης. Επίσης υπογραμμίζει ότι καμία θεμελίωση μεταφυσική, ανθρωπιστική, φυσική, επιστημονική δεν είναι αρκετή για να απαντήσει στο ερώτημα τι οφείλουμε να κάνουμε σε σχέση με τον άνθρωπο. Τόσο η θρησκεία όσο και η μεταφυσική είναι κατ' αυτόν φονταμενταλισμοί με τους οποίους η σύγχρονη επιστήμη βρίσκεται σε σύγκρουση και επιδιώκει την κρίση των ερεισμάτων της βιοηθικής που αποκαλύπτει την άβυσσο της ελευθερίας (Hottois 1988: 101-109). Καταλήγει δε στην πρόταση μιας «ανοικτής κοινωνίας» επικοινωνίας.

Ωστόσο, τα κείμενα της βιοηθικής δεν έχουν ενιαία καταγωγή, εφόσον ανατρέχουν ή και θεμελιώνονται πολύ συχνά στη θεωρητική σκέψη αντιτιθέμενων πολλές φορές ρευμάτων που διακρίνονται *grosso modo* σε τελολογικά και δεοντολογικά ή ακόμη σε ωφελμιστικά και σε δεοντολογικά. Στο εσωτερικό τους ασφαλώς υπεισέρχονται πολλές σχολές και θεωρίες. Πιο συγκεκριμένα θέσεις φιλοσόφων, όπως του Ρουσσώ, του Καντ, αλλά και του Χάϊντεγκερ, του Νίτσε, καθώς και θεωρίες συγχρόνων φιλοσόφων, όπως των Ricoeur, Apel, Habermas, Rawls, Popper κ.α.. επηρέασαν αναμφισβήτητα την ανάπτυξη της βιοηθικής, προσδίδοντάς της πλουραλιστικό χαρακτήρα και καθορίζοντας διαφορετικές παραδόσεις και μοντέλα: Βορειοαμερικανικά-Ευρωπαϊκά, Αγγλοσαξωνικά-Ηπειρωτικά Ευρωπαϊκά, Αγγλόφωνα-Φραγκόφωνα. Για παράδειγμα το ερώτημα που τίθεται συχνά στη Γαλλία στο χώρο της βιοηθικής είναι « τι ανθρωπότητα θέλουμε...;», ενώ στις ΗΠΑ «αυτή ή εκείνη η τεχνολογική ή επιστημονική ανάπτυξη σέβεται τα δικαιώματα του ατόμου;» (Doucet 1998: 43)

Η βιοηθική καταλαμβάνει πλέον ένα ευρύ πεδίο που έχει ως αντικείμενο να κατευθύνει ή να απαντήσει σε ερωτήσεις ηθικού ενδιαφέροντος οι οποίες ανακύπτουν από την πρόοδο και την εφαρμογή της βιοτεχνολογίας και της βιοϊατρικής. Συγκροτείται στη βάση κατευθυντήριων αρχών και κανόνων μη δεσμευτικών. Αναπτύσσεται ως ένας αναστοχασμός με συγκεκριμένο προσανατολισμό. Δεν την ενδιαφέρει άμεσα η έρευνα του *καλού* και του *κακού*, όπως συμβαίνει με την ηθική (*morale*)⁸ αλλά την αφορά τόσο η αφηρημένη κριτική θεώρηση για το μέλλον της

ανθρωπότητας σε σχέση με τις εξελίξεις της επιστήμης και της τεχνολογίας, όσο και η ανάπτυξη δημόσιου διεπιστημονικού διαλόγου για τα συγκεκριμένα θέματα. Στο βαθμό που την ενδιαφέρει η ανάπτυξη κριτικής στάσης του πολίτη απέναντι στα άλματα της τεχνο-επιστήμης, η βιοηθική μπορεί να συγκροτείται σε άμεση σχέση με τη φιλοσοφία των δικαιωμάτων του ανθρώπου, εξ ου και περιέχει τα στοιχεία της οικουμενικότητας και της ατομικότητας (βλ. Δραγώνα-Μονάχου 2002: 1-26)

Οι αρχές της βιοηθικής που στηρίζεται στα δικαιώματα του ανθρώπου, στο σύνολο οικουμενικών δικαιωμάτων που κάθε άτομο μπορεί να επικαλεστεί εκ του γεγονότος ότι ανήκει στο ανθρώπινο γένος, θεμελιώνονται στις αρχές της ανθρώπινης αξίας/αξιοπρέπειας και της ελευθερίας του ατόμου. Η ανθρώπινη αξία/αξιοπρέπεια του ανθρώπου αποτελεί θεμελιώδη αξία λόγω ακριβώς της φύσης του. Βασικός της στόχος είναι να εγγυηθεί το προβάδισμα του προσώπου. Με βάση αυτή την αρχή ο άνθρωπος δεν νοείται ως αντικαταστατό μέγεθος. Η σύγχρονη αντίληψη των δικαιωμάτων του ανθρώπου αφορά, όχι μόνο στην προστασία της ελευθερίας δια του νόμου, αλλά εν ανάγκη και αντίθετα στο νόμο, αφού κατά την Delmas-Marty, τα δικαιώματα του ανθρώπου επανεισάγουν “το ερώτημα του δικαίου στο επίκεντρο του θετικισμού” στοχεύοντας όχι το περιεχόμενο του κανόνα δικαίου, αλλά «*le droit du droit*» (Delmas-Marty 1988: 315, Ewald 1986: 39-42). Μέχρι ποίου σημείου όμως ο άνθρωπος είναι ελεύθερος; Είναι ελεύθερος μέχρι του σημείου να μην προξενήσει βλάβη στον άλλο. Το όριό του είναι ο άλλος. Από την Αρχή της ανθρώπινης αξίας/αξιοπρέπειας, επίσης, απορρέουν το δικαίωμα στη ζωή, η μη εμπορευσιμότητα του ανθρωπίνου σώματος και των προϊόντων του. κ.α., καθώς η ρητή εφαρμογή της στη χρήση και στις συνέπειες των βιοϊατρικών δραστηριοτήτων.

Η ανάδυση του βιοδικαίου

Η πρώτη περίοδος της αυτορρύθμισης των εφαρμογών της βιοτεχνολογίας και της βιοϊατρικής με εύκαμπτους δεοντολογικούς κανόνες ή της συμφωνίας με συμβατικές πρακτικές, καθώς και η εποχή αναμονής του νομοθέτη, εν όψει των εξελίξεων έχει περάσει οριστικά. Τα προβλήματα που συσσωρεύτηκαν κατά καιρούς απαιτούν μια συνολική και ανοικτή αντιμετώπιση⁹. Τα υπεράριθμα έμβρυα, η κυοφορούσα γυναίκα, το γεννητικό υλικό νεκρού δότη για αναπαραγωγή μπορεί να εγείρουν ηθικά ερωτήματα το 1980 και να διευθετούνται με ηθικές επιταγές από τις Επιτροπές Βιοηθικής και Δεοντολογίας. Όμως από το 1985 και ύστερα απαιτούν την

παρέμβαση του νομοθέτη. Έτσι εμφανίζονται μια σειρά από νομοθετικές ρυθμίσεις στο εσωτερικό πολλών εθνικών κρατών, καθώς και σε διεθνές επίπεδο που ορίζουν τα όρια του επιτρεπτού και ρυθμίζουν τις νέες οικογενειακές και κοινωνικές σχέσεις με βεβαιότητα και ασφάλεια δικαίου. Το χέρι του νομοθέτη δεν θα πρέπει να τρέμει όταν νομοθετεί, γράφει ο J. Carbonnier, έπ' ευκαιρία της συζήτησης για την καινοφανή πρόβλεψη διάταξης αναθεώρησης ανά πενταετία του πρώτου γαλλικού νόμου βιοηθικής, εν όψει των ερευνητικών εξελίξεων. Στην Ελλάδα, στη συνέχεια του νόμου 3089/2002 που επιλύει ζητήματα οικογενειακού δικαίου σε σχέση με την τεκνοποίηση με μεθόδους υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, ο νόμος 3305/2005, από τους πλέον φιλελεύθερους σε ευρωπαϊκό επίπεδο, ρύθμισε θέματα που αφορούν στην εφαρμογή της ιατρικώς υποβοηθούμενης αναπαραγωγής, προβλέποντας μάλιστα τη θεσμοθέτηση ανεξάρτητης αρχής στο πλαίσιο του διοικητικού ελέγχου, κατά το πρότυπο της Human Fertility Authority της Μ. Βρετανίας.

Μετά την κλωνοποίηση της Dolly, το 1996, με μεταφορά από κύτταρο ενήλικο σε ωάριο (Wilmut et al. 1997: 810-813) και τα προβλήματα υγείας που αντιμετώπισε στη συνέχεια, την ανακοίνωση, μολονότι ανεπιβεβαίωτη, της γέννησης δύο παιδιών κλώνων, ως αποτέλεσμα των δραστηριοτήτων της σέκτας Rael και την πρόταση, το 2001, των Zavos et Antinori να κλωνοποιήσουν ανθρώπους για αναπαραγωγή, παρατηρείται μια γενική κινητοποίηση για παραγωγή κανόνων δικαίου τόσο από τα διεθνή όργανα όσο και τις εσωτερικές έννομες τάξεις, ως αντίσταση στο φόβο για το μέλλον της ανθρωπότητας και της πολιτιστικής κληρονομιάς, καθώς και ως αντίβαρο στην προσβολή της αξίας του ανθρώπου και της ανθρωπότητας γενικότερα. Έτσι ψηφίζονται διεθνή κείμενα με ηθικο-νομικές επιταγές: η Σύμβαση για τη Βιοϊατρική και τα Δικαιώματα του Ανθρώπου του Συμβουλίου της Ευρώπης (Oviedo, 1997), συμπεριλαμβανομένων και των Πρόσθετων Πρωτοκόλλων της (για την απαγόρευση της κλωνοποίησης 1998, για τις μεταμοσχεύσεις ιστών και οργάνων 2002, για τη βιοϊατρική έρευνα 2005), καθώς και οι Παγκόσμιες Διακηρύξεις για την κλωνοποίηση του ΟΗΕ (2005) και της Ουνέσκο για το Ανθρώπινο Γονιδίωμα και τα Δικαιώματα του Ανθρώπου (1997) και για τα Γενετικά Δεδομένα (2003)¹⁰. Παράλληλα ψηφίζονται νόμοι με απαγορευτικές διατάξεις στις περισσότερες χώρες ως προς την ανθρώπινη αναπαραγωγή με κλωνοποίηση ή τη δημιουργία χιμαιρών και υβριδίων, που σε ορισμένες περιπτώσεις χωρών φτάνει στο σημείο να περιλαμβάνει και τις έρευνες κλωνοποίησης με θεραπευτικό σκοπό (Tardu 2002: 154).

Η δεκαετία του 90 είναι ένας κρίσιμος χρόνος, με αφετηριακό σημείο κυρίως το ζήτημα του επιτρεπτού η όχι της κλωνοποίησης, από όπου γίνεται το πέρασμα από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο, καθώς και από διατάξεις ελαστικού δικαίου (*soft law*) σε διατάξεις αυστηρού δικαίου (*hard law*) τόσο στην εθνική όσο και στη διεθνή έννομη τάξη. Ο προσανατολισμός της διεθνούς πολιτικής αποβλέπει σήμερα στη θέσπιση απαγορευτικών κανόνων δικαίου σε διεθνές επίπεδο που θα εφαρμόζονται από τις διεθνείς ποινικές δικαστικές αρχές ως έγκλημα κατά της ανθρωπότητας με το ίδιο σκεπτικό που απαγορεύεται η ευγονική ή η γενοκτονία. Η απαγόρευση αυτή θα πρέπει να είναι κατηγορηματική τουλάχιστον ως προς τη «σκόπιμη και ομαδική κλωνοποίηση σύμφωνα με προσχεδιασμένο και συνδυασμένο σχέδιο» (Μανιτάκης 2003: 78).

Κατά συνέπεια, διαμορφώνεται σταδιακά ένα νέο δίκαιο με τη θετικοποίηση των κανόνων της βιοηθικής σε κανόνες δικαίου. Δεν είναι καθόλου τυχαίο άλλωστε ότι οι νόμοι για την υποβοηθούμενη αναπαραγωγή στη Γαλλία ονομάζονται νόμοι βιοηθικής. Μπορεί τα όρια μεταξύ ηθικής και δικαίου στο πεδίο της βιοτεχνολογίας να μην είναι πάντοτε ευδιάκριτα, όμως η βιοηθική σήμερα θεωρείται η σημαντικότερη πηγή του δικαίου, από την οποία το βιοδίκαιο αντλεί ηθικοπολιτικές αρχές και αξίες για τη θεμελίωση και την εφαρμογή του. Συμπληρωματικό ρόλο παίζει και η δεοντολογία που διέπει με συγκεκριμένους κανόνες την πρακτική των επαγγελματιών, η νομολογία των δικαστηρίων, καθώς και οι γνωμοδοτήσεις, οι συστάσεις και αποφάσεις των Επιτροπών και Ανεξάρτητων Αρχών Βιοηθικής και Δεοντολογίας.

Με τον όρο βιοδίκαιο¹¹ ή βιοϊατρικό δίκαιο (*biodroit/biolaw* ή *droit biomedical*), υποδηλώνεται η δικαιοπολιτική θεώρηση, καθώς και η νομοθετική και νομολογιακή δραστηριότητα σχετικά με ζητήματα που εμπίπτουν στο πεδίο της βιοηθικής. Στην Ελλάδα έχουν καταγραφεί επίσης οι όροι βιονομοθεσία¹² και βιονομία¹³. Ο μεν πρώτος αναφέρεται αποκλειστικά στους ειδικούς νόμους για την ιατρικώς υποβοηθούμενη αναπαραγωγή, περιλαμβάνοντας *stricto sensu* το θετικό δίκαιο σχετικά με τα ζητήματα τεχνητής γονιμοποίησης. Ο δε δεύτερος φαίνεται να ορίζεται ως ένας νέος αυτόνομος κλάδος δικαίου που έχει επίκεντρο «το Πρόσωπο». Η έννοια του «Πρόσωπου» κατά αυτήν τη συγκεκριμένη άποψη υπερβαίνει την αντίληψη του σύγχρονου θετικού δικαίου για το υποκείμενο δικαίου καθώς και το περιεχόμενο των κατευθυντήριων αρχών στα διεθνή κείμενα και στις συνταγματικές τάξεις εθνικών κρατών σχετικά με την αξία του ανθρώπου, την αξιοπρέπεια του

προσώπου και την προστασία της προσωπικότητας. Αντίθετα θεμελιώνεται στη θεολογική άποψη της ορθόδοξης πατερικής διδασκαλίας. Κατά την άποψη αυτή οποιαδήποτε σχεδόν παρέμβαση υποβοηθούμενης αναπαραγωγής καθώς και αναπαραγωγικής και θεραπευτικής κλωνοποίησης είναι καταδικαστέα, εκτός της ομόλογης γονιμοποίησης με γεννητικό υλικό των συζύγων (Καράσης 2003: 122-127).

Ένας πλήρης ορισμός του βιοδικαίου είναι εξαιρετικά δυσχερής, ιδιαίτερα αν λάβουμε υπόψη μας τη δυσκολία ορισμού του δικαίου, κάτω από την επίδραση διαφορετικών θεωριών ή και αντιθέτων απόψεων σχολών για το δίκαιο. Η δυσχέρεια των ορισμών είναι ασφαλώς ένα ευρύτερο ζήτημα που απασχολεί τους επιστήμονες, στο βαθμό που «η εύρεση ορίων του αντικειμένου» προκύπτει από την αναφορά στο αμέσως γενικότερο γένος, όπου εντάσσεται και στο στοιχείο που τα διαφοροποιεί από τα άλλα αντικείμενα που συναποτελούν το γένος (Σούρλας 1992: 27 έπομ.). Οι περισσότεροι ορισμοί για το δίκαιο, εφόσον αφαιρεθούν τα ειδικότερα χαρακτηριστικά τους στοιχεία, συμπίπτουν στο ότι το δίκαιο είναι σύνολο κανόνων που ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμβίωση (Παπαντωνίου 1983:17), εφόσον ήδη από τον Αριστοτέλη γίνεται αποδεκτό, ότι η κοινωνική συμβίωση σε μεγάλο βαθμό δεν είναι ανεξέλεγκτη, αλλά υπόκειται σε ρύθμιση (Σούρλας 1992: 20).

Ένας πλήρης ορισμός του δικαίου όμως δεν μπορεί παρά να λάβει υπόψη του τόσο τη σχέση του δικαίου με την πολιτική όσο και τη σχέση του δικαίου με την ηθική. Υπό αυτή την οπτική, δίκαιο είναι σύνολο κανόνων στηριζόμενων σε ηθικοπολιτικές αρχές δικαιοσύνης, οι οποίοι θεσπίζονται ώστε να ρυθμίζουν κατά τρόπο εξαναγκαστό τις σχέσεις των ανθρώπων που συμβιούν σε μια κοινωνία οργανωμένη σε κράτος (Σούρλας 1992: 66).

Αν επιχειρήσουμε έναν ατελή ορισμό του βιοδικαίου που να περιλαμβάνει μόνο μερικά ειδικά χαρακτηριστικά, το βιοδίκαιο θα μπορούσε να οριστεί ως το σύνολο κανόνων δικαίου που έχουν αντικείμενο τη ρύθμιση κοινωνικών σχέσεων που παράγονται από τα αποτελέσματα και τις εφαρμογές της βιοϊατρικής, βιογενετικής και της βιοτεχνολογίας στον άνθρωπο και κατ' επέκταση σε κάθε έμβιο ον (ζώα ή φυτά). Τα προστατευόμενα έννομα αγαθά κατά το βιοδίκαιο είναι η ζωή¹⁴, αλλά κατά τη γνώμη μας και η υγεία, καθώς το δικαίωμα στην υγεία ταυτίζεται σε πολλές περιπτώσεις και δύσκολα διακρίνεται από το έννομο αγαθό της ζωής. Όμως το βιοδίκαιο αποβλέπει όχι μόνο στη ρύθμιση, αλλά και στην ανάπτυξη νομικής σκέψης για τον άνθρωπο και τα έμβια όντα σε σχέση με τη βιοϊατρική, βιογενετική και τη βιοτεχνολογία. Τα θέματα που καλείται να ρυθμίσει δεν εντάσσονται από άποψη

συστηματικής κατάταξης αποκλειστικά σε ένα μόνο κλάδο του δικαίου, ενώ ταυτόχρονα η θεωρητική τους ανάπτυξη απαιτεί ενιαία διερεύνηση και αντιμετώπιση.

Φαίνεται να εξελίσσεται σε σύνθετο διακλαδικό δίκαιο, όπως συμβαίνει και με άλλους σύγχρονους κλάδους του δικαίου, το δίκαιο της πληροφορικής ή το δίκαιο του περιβάλλοντος, ενώ τα όριά του δεν είναι διακριτά από το ιατρικό δίκαιο ή το δίκαιο της υγείας, καθώς και από την ιατρική δεοντολογία, τουλάχιστον ως προς ορισμένες θεματικές οι οποίες αποτελούν κοινούς τόπους, όπως είναι η συναίνεση στην ιατρική πράξη.

Το βιοδίκαιο διαμορφώνεται κάτω από τις επιδράσεις των δύο μεγάλων παραδόσεων του δικαίου, του αγγλοσαξωνικού και του ηπειρωτικού ευρωπαϊκού, που συγκλίνουν εν πολλοίς στα σχετικά ζητήματα, στο βαθμό που και τα δύο προέρχονται τρόπον τινά από τη θετικοποίηση των κανόνων της βιοηθικής και από τη διάπλαση κανόνων μέσα από τη νομολογία των δικαστηρίων και τις αποφάσεις των Εθνικών Επιτροπών και Αρχών Βιοηθικής και Δεοντολογίας. (Lavialle 1994:17-19, Meulders-Klein 1994: 30, 43 επομ., Touraine-Moulin 2001: 116-117)

Το βιοδίκαιο στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει μια σειρά από περίπλοκα και ιδιόμορφα σύγχρονα προβλήματα, όπως το νομικό καθεστώς της ζωής, ιδίως του εμβρύου, τα κριτήρια του τέλους της ζωής, την ευθανασία, τις γενετικές εξετάσεις και γονιδιακές θεραπείες, την κλωνοποίηση, τα μεταλλαγμένα τρόφιμα κλπ., ανέτρεξε στις θεμελιώδεις κατευθυντήριες αρχές, του σεβασμού της ανθρώπινης αξίας/αξιοπρέπειας και της αυτονομίας του προσώπου, από τις οποίες πηγάζουν δευτερογενώς ορισμένα δικαιώματα του ανθρώπου. Περαιτέρω για την οριοθέτηση του πλαισίου ανάπτυξης της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας στηρίχτηκε σε παρεπόμενες αρχές όπως είναι: α) το απαραβίαστο του ανθρωπίνου σώματος και της ακεραιότητάς του, β) η προηγούμενη συναίνεση του προσώπου σε κάθε ιατρική, θεραπευτική και ερευνητική επέμβαση, γ) η μη εμπορευσιμότητα του ανθρωπίνου σώματος, η ανωνυμία του δότη και η «ακεραιότητα» του ανθρωπίνου είδους.

Ανεξάρτητα από τις αντικρουόμενες θέσεις που έχουν διατυπωθεί σχετικά με το βιοδίκαιο, είτε είναι ένα εργαλείο που μπορεί να αντιμετωπίσει και να διαχειριστεί τις κοινωνικές συνέπειες των βιοτεχνολογικών επιτευγμάτων, είτε υποστηρίζει την αυτονομία του δικαίου σε σχέση με την τεχνολογική τάξη, το βιοδίκαιο μπορεί, ενσωματώνοντας τα επιστημονικά επιτεύγματα της βιοϊατρικής τεχνολογίας, να θέσει ταυτόχρονα εμπόδια διατηρώντας τις θεμελιώδεις ηθικές αρχές και κατευθυντήριες αρχές δικαίου. Επίσης μπορεί να συμβάλει στην διαμόρφωση νέων κανόνων και

δικαιωμάτων ικανών να εξασφαλίσουν την πρωτοκαθεδρία του ανθρώπου, ακρογωνιαίο λίθο του νομικού μας πολιτισμού απέναντι σε κάθε μειωτική άποψη που οδηγεί στην απώλεια της.

Με αυτή τη σύντομη ανάπτυξη επιχειρήσαμε να δείξουμε ότι τα επαναστατικά επιτεύγματα της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας είχαν επιπτώσεις στις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων. Έγειραν ηθικά και νομικά ερωτήματα, θέτοντας υπό αμφισβήτηση καθιερωμένους κοινωνικούς θεσμούς σε εθνικό και διεθνές επίπεδο. Όμως, τα προβλήματα που αφορούν τη ζωή και το θάνατο του ανθρώπου και της κοινωνικής ομάδας δεν είναι πρωτόγνωρα στις κοινωνίες. Οι επιστήμες του ανθρώπου έχουν πολυάριθμα παραδείγματα να προσκομίσουν σχετικά με την επινόηση θεσμών και τη λήψη κοινωνικών και νομικών μέτρων που έλαβαν οι κοινωνίες για να βελτιώσουν την ανθρώπινη κατάσταση. Αυτό ίσως που είναι καινούργιο είναι η καλλιέργεια ενός κοινωνικού φαντασιακού για την έξοδο του ατόμου και την απελευθέρωσή του από τη «φύση» του. Κατεξοχήν παράδειγμα αποτελούν οι αντικρουόμενες απόψεις κατά τη συζήτηση για το ζήτημα της αναπαραγωγικής κλωνοποίησης. Ο επαναπροσδιορισμός τελικά της σχέσης πραγματικότητας, κοινωνικού και βιοτεχνολογικών εφαρμογών χωρίς προκαταλήψεις και δογματισμούς θα επιτρέψει την περαιτέρω ανάπτυξη του διαλόγου για την εξεύρεση λύσεων κατά τη διαμόρφωση δημόσιας πολιτικής και την επιλογή νομοθετικών ρυθμίσεων, εφόσον δεχτούμε εκ προοιμίου ότι το επιτρεπτό ή η απαγόρευση αφορούν περισσότερο την πλευρά της κοινωνικής παρά βιολογικής τάξης. Στη λήψη αποφάσεων, πρωτεύοντα και καθοριστικό ρόλο έχει σημασία να διαδραματίσουν οι ίδιοι οι πολίτες, οι οποίοι μέσα από δημοκρατικές διαδικασίες θα μπορούν να επιλέγουν και να αποφασίζουν ενσυνείδητα για θεμελιώδη κοινωνικά θέματα που τους αφορούν. Οι Εθνικές Επιτροπές Βιοηθικής και οι Ανεξάρτητες Αρχές στην Ελλάδα αλλά και σε άλλες χώρες έχουν αναμφισβήτητα σημαντικό έργο να επιδείξουν. Δρουν παράλληλα με την κοινωνία των πολιτών, αλλά δεν μπορούν να υποκαταστήσουν αυτή καθεαυτή τη συμμετοχή των πολιτών.

Με την ανάπτυξη της βιοηθικής συγκροτήθηκε σταδιακά ένα πλαίσιο αναφοράς ηθικών αρχών ως απάντηση στα νέα αναφύομενα διλήμματα που προέκυψαν από την εξέλιξη των εφαρμογών της βιοϊατρικής και της βιοτεχνολογίας και δόθηκε η δυνατότητα ενός ανοικτού συναινετικού λόγου. Όμως, την τελευταία

εικοσαετία ένας νέος όρος αναδύεται, το βιοδίκαιο, ο οποίος περιλαμβάνει ένα σύνολο κανόνων δικαίου με τη θετικοποίηση των κανόνων της βιοηθικής υποδηλώνοντας τη δικαιοπολιτική θεώρηση, καθώς και τη νομοθετική και νομολογιακή δραστηριότητα σχετικά με ζητήματα που εμπίπτουν στο πεδίο της βιοηθικής. Αφετηρία του αποτελούν οι συζητήσεις και οι αντιπαραθέσεις για το επιτρεπτό ή όχι της κλωνοποίησης. Από το σημείο αυτό πραγματοποιείται οριστικά μια μετάβαση από τη βιοηθική στο βιοδίκαιο, καθώς και από διατάξεις ελαστικού δικαίου σε διατάξεις αυστηρού δικαίου σε εθνικό και διεθνές επίπεδο.

Σημειώσεις

¹ Οι έννοιες φαντασιακές σημασίες, θεσμιζουσα κοινωνία, θεσμισμένη κοινωνία χρησιμοποιούνται με τη σημασία που τις ανέπτυξε συστηματικά στο έργο του ο Κ. Καστοριάδης, βλ. *Η Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, 476 επομ., 499 επομ., 511 επομ..

² Η F. Héritier-Augé χρησιμοποιεί τον όρο *filiation* που αναφέρεται στην κατ' ευθείαν γραμμή συγγενική σχέση με τον πατέρα.

³ Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης και η θέση του Φουκώ που ενώ χρησιμοποιεί τον όρο *βιοπολιτική*, υπό την έννοια, τουλάχιστον στο έργο του ύστερου Φουκώ, της υπέρβασης της παραδοσιακής διχοτόμησης κράτους/κοινωνίας προς όφελος μιας πολιτικής οικονομίας της ζωής στη γενικότητά της, θεωρεί τη βιοπολιτική σαν τη στιγμή του περάσματος από την πολιτική στην ηθική (M. Foucault (1976). *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard και του ίδιου (1979) «Naissance de la bio politique». Σε

Dits et écrits. Paris: Editions Gallimard 2001 και του ιδίου (1982). «Le sujet et le rouvernoir». Σε *Dits et écrits*. Paris: Editions Gallimard 2001).

⁴ Η προσέλευση ήταν 24% και απαιτείτο ποσοστό τουλάχιστον 50%. Βλ. Γ. Γαβρίδου (2005) : 44 και υποσημ. 44 με παραπομπή στο «Poor turnout for Italy's fertility referendum» 13.6.2005 <http://www.bionews.org.uk>

⁵ Οι Apel, Habermas, Rawls, Mac Irture ασχολούνται σε κείμενά τους με τη διαδικασία της επιχειρηματολογίας στο χώρο της ηθικής.

⁶ Για παράδειγμα στις αρχές της δεκαετίας του 90 καταγράφονται 11 Εθνικές Επιτροπές Βιοηθικής στην Ευρώπη, στις οποίες δεν περιλαμβάνεται η Μ. Βρετανία. Στη Μ. Βρετανία το ίδρυμα NUFFIELD για να καλύψει το κενό δημιούργησε σε ιδιωτικό επίπεδο ένα Συμβούλιο Βιοηθικής το 1988.

⁷ Βλέπε Μ. Foucault (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard και Μ. Foucault (1976). *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

⁸ σχετικά με τους όρους βλ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου 2002:1-4, Μ. Σαρρής (2001):355-357, Μ. Μητροσύλη 1999:187 και Downie R S, Calman K C.(1997) : 5-7, καθώς και σχόλιο του Επιμελητή.

⁹ Ο Βιδάλης υποστηρίζει την άποψη της ρύθμισης ζητημάτων που προέκυψαν από την εφαρμογή της βιοϊατρικής τεχνολογίας υπό ορισμένες προϋποθέσεις. Επικαλείται την «ελάχιστη ηθική» του δικαίου ως γνώμονα για τη ρύθμιση των «επιπτώσεων στους άλλους», βλ. Βιδάλης (2002:113-116).

¹⁰ Ασφαλώς έχουν θεσπιστεί και άλλα σημαντικά διεθνή κείμενα, ιδίως αυτά για τη βιοποικιλότητα και βιοασφάλεια, καθώς και Κανονισμοί και Οδηγίες της Ευρωπαϊκής Ένωσης που αφορούν θέματα του βιοδικαίου στα οποία δεν αναφερόμαστε διεξοδικά.

¹¹ Γενικά ο όρος βιοδίκαιο είναι σχετικά πρόσφατος και όχι ευρέως διαδεδομένος στην Ελλάδα. Γίνεται χρήση ή αναφορά στον όρο από τους: Βιδάλη, Κουμάντο Μητροσύλη Πέτρου. Διεθνώς το βιοδίκαιο αναφέρεται και ως δίκαιο της βιοηθικής ή βιοϊατρικής ηθικής.

¹² Βιδάλης 2002.

¹³ Καραύης 2003.

¹⁴ Βλ. την άποψη και επιχειρήματα Τ. Βιδάλη (2007: 6-7).

Βιβλιογραφία

Αλαχιώτης, Σ. (2004). *Βιοηθική. Αναφορά στους γενετικούς και τεχνολογικούς νεωτερισμούς*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Arendt, H. (1958). *Condition de l'homme moderne*. Paris: Agora, 1994.

Bernard, J. (1990). *De la biologie à l'éthique*. Paris: Buchet/Chastel.

Βιδάλης, Τ. (2002). «Βιοηθική και δίκαιο: Το πρόβλημα της ρύθμισης». Σε *Επιστήμη και Κοινωνία*, 8-9.

Βιδάλης, Τ. (2007). *Βιοδίκαιο. Τόμος πρώτος : Το πρόσωπο*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη. Εκδόσεις Σάκκουλα 2007.

Beauchamp, T. L. (1999). «Ethical theory and bioethics». Σε T. L. Beauchamp & L. Walters (Eds.). *Contemporary Issues in Bioethics*. Belmont: Wadsworth.

-
- Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (1979). *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1983.
- Castoriadis, C. (1999). *Dialogue*. Paris: Editions de l'Aube.
- Castoriadis, C. (1993). «La cache-misère de l'éthique». Σε C. Castoriadis (1993). *La montée de l'insignifiance, les carrefours du labyrinthe, iv*. Paris: Seuil 1996.
- Γαβρίδου, Γ. (αδημοσίευτη εργασία). *Η Ιατρικά Υποβοηθούμενη Αναπαραγωγή ως πεδίο δημόσιας πολιτικής: Νομοθεσία και Έλεγχος*. Τελική Εργασία στην ΕΣΔΔ.
- Delmas-Marty, M. (1988). «Un nouvel usage des droits de l'homme». Σε C. Ambroselli, M. Melot, & A. Spire (1988). *Ethique Médicale et Droits de l'Homme*. Paris: Actes Sud.
- Derrida, J. & Roudinesco, E. (2001). *De quoi demain...Dialogue*. Paris: Fayard-Galilee.
- Doucet, H. (1998). «La bioéthique: sens et limite d'un mouvement socioculturel». Σε *Ethica*, 10/1.
- Downie, R. S., & Calman, K. C. (1997) (μτφρ. Γ. Παπαγούνος και Α. Παπαοικονόμου-Αποστολοπούλου). *Υγιής σεβασμός. Η ηθική στη φροντίδα υγείας*. Αθήνα: Ιατρικές Εκδόσεις Λίτσας.
- Δραγώνα-Μονάχου, Μ. (2002), «Ηθική και βιοηθική». Σε *Επιστήμη και Κοινωνία*, 8-9.
- Ewald, F. (1986). *L'Etat providence*. Paris: Grasset.
- Ferry, L. (1991). «Tradition ou argumentation? Des comités de «sages» aux comités de délibération. Σε *Pouvoirs*, 56.
- Freud, S. (1914). *Oeuvres complètes. Psychanalyse XII, 1913-1914*. Paris: PUF, 2005.
- Héritier Augé, F. (1985). «Don et utilisation de sperme et d'ovocytes mères de substitution. Un point de vue fondé sur l'anthropologie sociale». Σε *Génétiq ue, Procréation et Droit*. Paris: Actes Sud.
- Hottois G. (1988). «Bioéthique: du problème de fondements à la question de la régulation». Σε *Bioéthique et libre examen*. Bruxelles: Editions de l'Univers, 1988.
- Hottois G. (1990). *Le paradigme bioéthique*. Bruxelles/Montréal: De Boeck/ERPI.
- Hottois G. (1993). «Droits de l'homme». Σε G. Hottois & M. H. Parizeau (eds.). *Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*. Bruxelles/Montréal: De Boeck-Wesmael/ERPI.
- Hottois, G. (2001). «Bioéthique». Σε G. Hottois, & J. N. Missa (2001). *Nouvelle encyclopédie de la bioéthique*. Bruxelles: De Boeck.
- Isambert, F. (1985). Nouvelles parentés. Point de vue d'un sociologue. Σε *Génétiq ue, Procréation et Droit*. Paris: Actes Sud.
- Καράσης, Μ. (2003), «Η ανθρωπολογική διάσταση του δικαίου της Βιοτεχνολογίας». Σε Ε. Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη (επιμ.). *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Γενετική Τεχνολογία*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα. Εταιρεία Νομικών Βορείου Ελλάδος, 48.
- Καστοριάδης, Κ. (1975) (μτφρ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη και Κ. Σπαντιδάκης). *Η Φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*. Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα, 1981.
- Κουμάντος Γ.(2001), «Βιολογία και Δίκαιο». Σε *Ινδικτος*, 14.
- Lajeunesse, Y. & Sosoe, L. (1996). *Bioéthique & culture démocratique*. Montréal: Harmattan Inc.
- Legendre, P. (1985). *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard.

-
- Legendre, P. (1996). *La fabrique de l'homme occidental*. Paris: Arte Mille et une nuits.
- Lavialle, C. (1994). Introduction: Σε Neirinck, C. (1994) (ed.). *De la bioéthique au bio-droit*. Paris: L.G.D.J.
- Μανιτάκης, Α. (2003). «Η νομοθετική απαγόρευση της κλωνοποίησης και το δικαίωμα στην αναπαραγωγή». Σε Ε. Κουνουγέρη-Μανωλεδάκη (επιμ.). *Τεχνητή Γονιμοποίηση και Γενετική Τεχνολογία*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα. Εταιρεία Νομικών Βορείου Ελλάδος, 48.
- Meulders-Klein, M.-T. (1994), "La production des normes". Σε Neirinck, C. (1994) (eds.). *De la bioéthique au bio-droit*. Paris: L.G.D.J.
- Μητροσύλη, Μ. (1999), «Ηθικές και δεοντολογικές διαστάσεις της υγείας». Σε Δ. Αγραφιώτης (επιμ.) (1999). *Υπηρεσίες Υγείας/Νοσοκομείο Ιδιοτηπίες και Προκλήσεις*, τ. Γ. Πάτρα: Εκδόσεις Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου.
- Παπαντωνίου, Ν. (1983). *Γενικές Αρχές του αστικού δικαίου*. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Potter, V. R. (1970). «Bioethics, the Science of Survival». Σε *Perspectives in Biology and Medicine*, 14.
- Potter, V. R., (1972). «Bioethics for whom?». Σε *Annals of the New York Academy of Sciences*, 196.
- Reich, W. T. (1994). « The Word «Bioethics»: its birth and the legacies of those who shaped it». Σε *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4.
- Ricœur, P. (1996). «Les trois niveaux du jugement médical». Σε *Esprit*, 28.
- Roy, D. J. (1979). «La bioéthique et les pouvoirs nouveaux». Σε *La bioéthique (Cahiers de bioéthique)*. Québec, PUL.
- Σαρρής, Μ. (2001). *Κοινωνιολογία και ποιότητα ζωής*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- Σούρλας, Π. (1992). *Εισαγωγή στην Επιστήμη του δικαίου*. Αθήνα: Σ. Αθανασόπουλος-Σ. Παπαδάμης & Σία.
- Tardu, M. (2002). «Le droit face au clonage». Σε McLaren A. (ed.). *Le clonage*. Εκδόσεις Συμβουλίου της Ευρώπης.
- Τσουκαλάς, Κ. (2000), «Βιοτεχνολογία και ανθρώπινα δικαιώματα». *Το Βήμα* 7.5.2000.
- Touraine-Moulin, F. (2001). «De la bioéthique au biodroit dans les biotechnologies de la santé, Exemple de la France». Σε *SAS*, 5-2001.
- Foucault, M. (1982). «Le sujet et le pouvoir». Σε *Dits et écrits*. Paris: Editions Gallimard 2001.
- Foucault, M. (1979) «Naissance de la biopolitique». Σε *Dits et écrits*. Paris: Editions Gallimard 2001.
- M. Foucault (1976). *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard
- M. Foucault (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard
- Wilmot et al. (1997) «Viable offspring derived from fetal and adult mammalian cells». Σε *Nature*, 385.

Transition from bioethics to bio-law

Maria Mitrossili

The results of biomedical and biotechnology applications influence social relations and have an impact on the shaping of new institutions, changing representations and social meanings as to individuals and kinship, illness and therapy, life and death.

Societies have always been concerned with the reproduction of the social group, not only of man. They conceived ways to ensure their biological and social continuity and, when dealing with the problem of the “biological unhappiness” of man, all adopted the supremacy of social considerations and legal regulations over any biological concern, giving countless solutions, the only exception being reproductive cloning.

Society modifies and changes social institutions. The old norm is replaced by the new. However, the shaping of new institutions, moral imperatives and legal rules is not entirely the outcome of citizens’ participation in choices and decisions on fundamental social issues, such as human reproduction and cloning. Independent committees and authorities cannot substitute citizens’ participation in the processes of a democratic society.

Public discussion on bioethical issues raised by the applications of biomedicine and biotechnology gathered momentum under the pressure of events and new practices; the result was the formulation of conflicting opinions between “technophiles” and “technophobes” that led the social world to look for a reference framework of ethical rules at first, then of legal rules.

The problems of the above applications, progressively accumulating, require a global and open tackling, as the period of self-regulation with flexible codes of ethics, of agreements on conventional practices and of legislators in waiting for scientific developments, has definitely elapsed.

The ‘90s were a crucial period. Starting with the issue of whether cloning was permitted or not, it would seem that there is a transition from bioethics to bio-law and from the provisions of soft law to the provisions of hard law both in national and international legal systems. The result is the prohibition of reproductive cloning provided by all legislations.